Originalveröffentlichung in: Die Welt des Orients 35 (2005), S. 22-47

Ein Unterweltsbuch der solar-osirianischen Einheit?*)

Von Joachim Friedrich Quack, Berlin

Das Interesse an den ägyptischen Unterweltsbüchern hat erfreulicherweise in den letzten Jahrzehnten innerhalb der Ägyptologie einen erheblichen Aufschwung erlebt, der primär einerseits von Alexandre Piankoff, andererseits von Erik Hornung und seinen Schülern ausging. Nunmehr liegt eine Monographie vor, die zwar diesen Vorgängern evident verpflichtet ist, behandelt sie doch Kompositionen, die zum Gutteil von den beiden Pionieren bereits einmal durchgearbeitet wurden, jedoch nicht in einer direkten Schülerlinie steht und dadurch auch tendenziell mehr zum Betreten eigener Wege neigt. Willkommen muß sie schon deshalb sein, weil sie ihr Augenmerk gerade auf Kompositionen richtet, die mit ganz besonderen Schwierigkeiten behaftet sind.

Thema sind vier Kompositionen aus Bild und Text, die sich allesamt durch ein ungewöhnliches Schriftsystem auszeichnen, das üblicherweise als „kryptographisch" bezeichnet wird. D.h. die meisten verwendeten Zeichen gehören entweder überhaupt nicht zum Normalbestand ägyptischer Texte, oder aber sie haben (meist einkonsonantische) Lautwerte, die nicht standardmäßig verwendet werden. Das Interesse an dieser Kryptographie und ihren Prinzipien war neben der religionsgeschichtlichen Auswertung die Hauptfrage des vorliegenden Werkes. Daß man sich bei der Auswertung dieser schwierig zu entziffernden Texte durchaus auf schwankendem Boden bewegt, hätte der Autor sich allerdings gelegentlich etwas besser vor Augen halten sollen. Bezeichnend ist, wenn er einerseits schreibt: „The final and most important of the criteria for certifying the accuracy of the translation of an enigmatic text is that the content of the inscriptions must be consistent with the compositions and genres of which they are a part" (S. 11 unten), andererseits aber feststellt: „Many of the concepts which these compositions present may be but faintly traced in other texts, and some are explicable only by reference to Coptic literature of almost two millennia later" (S. 6, zweiter Absatz). Gerade dies weckt doch Skepsis, ob Darnell seine Quellen nicht partiell mißdeutet

*) Zugleich eine Rezension zu John Coleman Darnell, The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX, Orbis Biblicus et Orientalis 198. Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2004. ISBN 3-7278-1469-1 bzw. 3-525-53055-2. xiii, 640 S., 43 Tafeln. 8°, Leinen. € 139,00.

Die Welt des Orients 35/2005
S. 22-47, ISSN 0043-2547

bzw. in problematischer Richtung interpretiert. Zumal der Verweis auf koptische (speziell gnostische) Texte, die kaum als Teil derselben Kultur verstanden werden können wie derer, welche die hier in Rede stehenden Unterweltsbücher hervorgebracht hat, muß skeptisch stimmen (dazu unten mehr).

Hervorgegangen ist das Buch aus einer Dissertation, die 1995 an der University of Chicago vorgelegt wurde. Für den Druck ist es, wie der Autor selbst einräumt (S. xii), nur partiell überarbeitet worden. In einem Aspekt ist dies besonders bedauerlich, nämlich hinsichtlich der bibliographischen Vollständigkeit. Während in der ursprünglichen Dissertationsfassung Verweise auf wissenschaftliche Sekundärliteratur (ungeachtet einzelner Lücken) in einem geradezu überquellenden Luxus vorhanden waren (einschließlich etlicher durchaus entbehrlicher Zitate, die zum Kern von Darnells Argumentation nichts beitragen[1]), ist seitdem erschienene Sekundärliteratur nur sehr spartanisch zitiert und offenbar auch wenig rezipiert worden, so daß nicht selten fundamental wichtige Werke fehlen, deren Ergebnisse geeignet sind, Darnells Argumente in der vorliegenden Form zu entwerten. Details werden unten angeführt werden.

Positiv zu bewerten sind auf jeden Fall umfangreiche Zusätze am Ende des Buches, die gegenüber der Dissertationsfassung hinzukommen. Dies sind ein Glossar (S. 569–586), ein Anhang, der die kryptographischen Lautwerte zusammenstellt und Verweise für ihre Diskussion im Text gibt (S. 587–617), ein genereller Index (S. 618–623) sowie ein Verzeichnis zitierter Stellen (S. 623–635) und schließlich ein Index ägyptischer, demotischer und koptischer Wörter (S. 635–640)[2]). Speziell der demotische Index ist allerdings eher ein reizvolles Übungsfeld für Forscher, die Redaktionskritik an praktischen Beispielen üben wollen, da seine Verweise weitgehend nicht stimmen und auf mehrere verschiedene Vorversionen mit andersartiger Paginierung und Fußnotenzahl zurückzugehen scheinen. Korrekt sind nur die Einträge für *ʿt* „Fett“ (bei dem sich lediglich ein fehlerhafter Punkt eingeschlichen hat, so als gehörte das *t* nicht zum Stamm), *b* „Mundhöhle“ (abgesehen davon, daß dies Wort wahrscheinlich gar nicht existiert, sondern es sich nur um eine besondere paläographische Form für *rʾ* „Mund“ handelt)[3]) und *rbw* „Libyen“ (abgesehen davon, daß das Wort nicht demotisch, sondern neuägyptisch ist). Ansonsten

[1]) Generell wäre Darnells Buch leichter zu goutieren, wenn er öfters auf die Eröffnung von Nebenkriegsschauplätzen verzichtet bzw. Dinge weggelassen hätte, die mehr der Demonstration seiner Gelehrsamkeit als der zur Diskussion stehenden konkreten Frage dienen. Der Umfang hätte dadurch auch nicht unwesentlich verringert werden können.

[2]) Die Terminologie wäre verbesserungsfähig, da sie in der vorliegenden Form den Eindruck erweckt, als ob Demotisch und Koptisch nicht Teil der ägyptischen Sprache seien.

[3]) J. F. Quack, IBAES IV, S. 120.

lies als Stellen für *ʿ* „arm“ S. 338 Anm. 280; *bne* „to twist“, S. 266 Anm. 424; *ḥty* „to protect“ S. 346 Anm. 310; *rmčʿꜣ* „blessed dead“ S. 330 Anm. 248; *sḫny.w* „chances, fortunes“, S. 253 Anm. 365; *gm* „young bull“ S. 164–5; *ḳꜣ* „high land“ wohl S. 395 Anm. 111; *tꜣy/tʿy/ty* „bread“ S. 314 u. Anm. 173.

Entsprechend einer seiner wesentlichen Fragestellungen bietet das Buch nach einer Einführung in seine Zielsetzung (S. 1–13) einen Überblick über ägyptische Kryptographie im Neuen Reich (S. 14–34)[4]). Bedenken hat der Rezensent allerdings, wenn Darnell davon ausgeht, es gebe „substitutions based on purposeful recreation in hieroglyphs of attested hieratic sign confusions“ (S. 34). Viel eher wird es in solchen Fällen – einschließlich der Verwechselungen aufgrund ähnlicher (kursiv)hieroglyphischer Zeichenformen – doch so sein, daß eine alte Vorlage weitertradiert wird und gerade aufgrund ihrer schwierigen Schrift, die kaum allen Abschreibern und Graveuren restlos klar gewesen sein wird, besonders fehleranfällig war; das Wort „purposeful“ sollte hier besser gestrichen werden. Ansonsten vertritt Darnell generell den Standpunkt, daß Akrophonie bei der Produktion kryptographischer Lautwerte keine Rolle gespielt hat – hierin würde ihm der Rezensent prinzipiell zustimmen.

Am Anfang der Detaildiskussion soll hier die Arbeit an den Texten (und Bildern) stehen, wie Darnell sie als Hauptteil seiner Arbeit vorgelegt hat (S. 36–373). Der Eindruck ist leicht durchwachsen. Auf der einen Seite steht, und dies soll durchaus anerkannt werden, daß Darnell sich mit vielen Feinheiten der ägyptischen Sprache gut auskennt und seine Bearbeitungen gegenüber den bisher vorliegenden Vorschlägen sicher einen Schritt nach vorn darstellen. Daneben ist aber im philologischen Bereich gelegentlich durchaus noch Raum für abweichende Positionen vorhanden, bzw. nicht alle Schwierigkeiten in restlos überzeugender Art gedeutet. Im Folgenden möchte der Rezensent zu einigen Stellen noch Ergänzungen oder alternative Vorschläge machen. Nicht alles davon ist gesichert, aber manches mag wenigstens die weitere Diskussion anregen. Weit größere Schwierigkeiten als mit der Lesung und Übersetzung der Texte an sich hat der Rezensent jedoch mit der Interpretationsweise, die allzu oft durch freie und beliebige Assoziationsketten bewerkstelligt wird, teilweise auch allzu sehr vorgeprägte Konzepte und Wunschvorstellungen in das ägyptische Material hineinzuprojizieren scheint. Wo es sich anbietet, wird schon jetzt auf Probleme hingewiesen, einiges weitere soll unten im Zusammenhang der Gesamtdeutung erfolgen.

---

[4]) Zur S. 30f. diskutierten Schreibung im Buch vom Tage vermißt man den Verweis auf M. C. Betrò, L'inno crittografico del Libro del Giorno (= Medinet Habu VI 421A–420B = Taharqa 18A), EVO 12 (1989), S. 37–54, wo S. 43f. bereits die von Darnell entwickelte Lösung vorweggenommen wird.

S. 38: Statt des postulierten *ꜥ.w* „track" dürfte es sich eher empfehlen, eine simple Verschreibung für anzunehmen (Auslassung des ersten Zeichens), wie vor allem der Vergleich mit dem ganz ähnlich formulierten Titel des Amduats lehrt[5]).

S. 40 u. 53: Die Annahme, *š* könne für *s* stehen, ist in der formulierten Art etwas kühn, da tatsächlich *š* in der ägyptischen Sprache nicht zu *s* wird (sondern allenfalls *s* in bestimmten definierten Umgebungen zu *š*). Die Schreibung von Isis mit dem betreffenden Zeichen dürfte nicht davon zu trennen sein, daß auch Osiris in der hier behandelten Textgruppe als erscheint; vermutlich liegt ein Logogramm zugrunde.

S. 42 f.: Zum Verb *pꜣy/pwy* „auffliegen, bespringen" wäre auf Y. Koenig, Le papyrus Boulaq 6, BdÉ 87 (Kairo 1981), S. 108 u. 115 sowie J. Osing, BiOr 60 (2003), Sp. 562 hinzuweisen.

S. 59 f.: Der Rezensent würde eher *ꜥꜣ-ḥr* „mit großem Gesicht" lesen, vgl. zur Orthographie von *ꜥꜣ* etwa T. 13A, Kol. 2.

S. 71: Der Rezensent würde eher *Ḥr-ḫprı͗.ı͗* „Horus der Skarabäenhafte" lesen, mit Pseudodualschreibung für die Nisbe. Vgl. hierzu einerseits ikonographisch den in die Gestalt integrierten Skarabäus, andererseits die erste Gestalt der Reihe, die nicht einfach als *Ḫpry* (so Darnell) zu lesen ist, sondern *ḫprı͗.ı͗* „Skarabäenhafter".

S. 63: Das Wort *ꜥry* würde der Rezensent eher als Nisbe „der Bockhafte" verstehen, vgl. den Ziegenbockkopf der betreffenden Gestalt.

S. 72: Darnell hat die allbekannten Namen der Kühe und des Stieres aus TB 148 erheblich mißverstanden, wenn er glaubt, dort werde die Sonne als rot beschrieben; tatsächlich sind die beiden Ausdrücke für „rot" Teil von Namen zweier der Kühe aus diesem Spruch und geben damit für seine Argumentation überhaupt nichts her[6]).

S. 73: Es mutet erstaunlich an, wie Darnell aus der Tatsache, daß *ꜥšm/ꜥḫm* „Götterbild" auch für den mendesischen Widder gebraucht werden kann, gleich ein Argument dafür ziehen will, daß Osiris, wenn er im Höhlenbuch einmal als *ꜥšm* angeredet werde, als gigantische Mumie mit solarem Falkenkopf dargestellt sei; er sei der vereinigte Re und Osiris, der geboren werden solle. Hier sind mehrere begründungsbedürftige Schritte ausgelassen, zudem gibt es keinerlei Evidenz dafür, daß der falkenköpfige Gott im Höhlenbuch, 2. Abschnitt, 4. Register einerseits Osiris ist, andererseits der von Darnell zitierte Text sich überhaupt auf ihn bezieht. Tatsächlich wird einerseits der falkenköpfige Gott (mit überall

---

[5]) Vgl. E. Hornung, Texte zum Amduat, Teil 1 (Basel/Genf 1987), S. 100.

[6]) Zu den Namen und Bezeugungen der Kühe vgl. R. El-Sayed, Les sept vaches célestes, leur taureau et les quatre gouvernails d'après les données de documents divers, MDAIK 36 (1980), p. 357–390; A. von Lieven, Book of the Dead – Book of the Living, in: St. Seidlmayer (Ed.), Religion in Context. Imaginary Concepts and Social Reality, iDr.

zerstörtem Namen) getrennt von den 12 Osirisgestalten angerufen, andererseits richtet sich die Anrede *ʿšm* kaum an ihn, sondern vielmehr an die erste von neun mumienförmigen Gestalten mit Widderkopf.

S. 83 Anm. 221: Der zitierte Text mit der Klage über Dunkelheit in der Unterwelt ist besser bei J. Osing, Das Grab des Nefersecheru in Zawyet Sulṭn, AV 88 (Kairo 1992), S. 54, T. 10. u. 36 zu finden und keineswegs ohne weitere Parallelen (Osing, S. 56 mit Anm. 113).

S. 87: Die Übersetzung von *ʿḳ bꜣ.w* als „After the bas enter" ist syntaktisch ausgeschlossen, da *ʿḳ* als Bewegungsverb nicht adverbialisiertes *sčm=f*, sondern Pseudopartizip verwenden würde.

S. 90: Der Ausdruck *ḥtmy-ʿ* ist, da eine armlose Gestalt dargestellt ist, wohl besser als „vernichtet im Hinblick auf den Arm" denn mit Darnell als „destroyer with respect to arm" zu verstehen.

S. 96f.: Die demotische Schreibung *ỉtm* für die Sonnenscheibe spricht, wie immer man sie bewertet, gegen das Postulat, das Wort sei zu *ỉt* verkürzt worden.

S. 112f.: Die angebliche Verbindung zur koptisch-gnostischen Pistis Sophia erscheint dem Rezensenten reichlich kühn. Darnell beruft sich zur Rechtfertigung seiner Vergleiche mit diesem Text schwerpunktmäßig auf einen (heute eigentlich zu Recht vergessenen) Artikel von Lexa, der den dortigen Sturz der Sophia mit dem demotischen Mythos vom Sonnenauge verbinden will[7]). Tatsächlich sind Ähnlichkeiten zwischen diesen beiden Texten jedoch bestenfalls auf einer sehr abstrakt-strukturellen Ebene zu finden (und nicht stärker als z.B. solche zum hethitischen Telipinu-Mythos)[8]), vor allem aber der Text der Pistis Sophia nur eine relativ späte Ausprägung des für die Gnosis insgesamt zentralen Motivs vom Sturz der Weisheit, das über die Achamot-Sophia-Spekulationen eines Valentinian und die Konzeption vom Fall der Ennoia bis auf Simon Magus, also die älteste klarer faßbare Tradition der Gnosis überhaupt führt und kaum von jüdischen Spekulationen über die Weisheit (Ḥokma) getrennt werden kann[9]).

S. 114: Statt *ḥw.t-qnbe* ist im Demotischen vielmehr *ḥw.t-sr* „Fürstenhaus" zu lesen[10]).

[7]) F. Lexa, La légende gnostique sur Pistis Sophia et le mythe ancien égyptien sur l'œil de Rê, Egyptian Religion 1 (1933), S. 106–116.

[8]) Zu diesem s. V. Haas, Geschichte der hethitischen Religion, HdO 15 (Leiden u.a. 1994), S. 707–719.

[9]) Zum koptischen Material s. ausführlich J. van der Vliet, L'image du mal en Égypte. Démonologie et cosmologie d'après les textes gnostiques coptes (Dissertation Leiden 1996), S. 9–51.

[10]) J. F. Quack, Enchoria 18 (1991), S. 193–196; die von M. Smith, The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing (Oxford 1993), S. 44 noch angezweifelte Lesung kann inzwischen dadurch endgültig abgesichert werden, daß bei J. Osing, Hieratische Papyri aus Tebtunis 1 (Kopenhagen 1998), T. 14, Fr. X 5, 1 eine entsprechende demotische Gruppe über zweifelsfreiem hieratischem *sr.w* steht.

S. 124f.: Den Versuch, die hier vorliegenden löwenköpfigen Dämonen in engere Verbindung mit dem löwenköpfigen Demiurgen Jaldabaoth der gnostischen Tradition zu setzen, hält der Rezensent angesichts der chronologischen und kulturellen Distanz für sehr bedenklich. Zudem ist auffällig, wie Darnell nur die Stelle in der Pistis Sophia (sowie noch die Beschreibung eines löwenköpfigen Wesens in der Elias-Apokalypse) kennt, nicht dagegen die weitere gnostische Tradition (z.B. das Apokryphon Johannis) sowie die nicht unbeträchtliche moderne forscherische Diskussion darüber[11]). Man sollte auch beachten, daß das Licht des Sonnengottes in den Unterweltsbüchern auch sonst ganz regulär und positiv konnotiert in den Leib von Unterweltsgottheiten eintritt, während es sich in der Gnosis bei Raub des Lichtes der Sophia durch Jaldabaoth gerade um einen „Unfall", d.h. um einen durch und durch negativ bewerteten Vorgang handelt. Die Tatsache, daß die löwenköpfigen Figuren eine relativ langhaarige Perücke tragen, stellt auch in den Augen des Rezensenten noch lange keinen Grund dar, sie (mit Darnell) als androgyn einzustufen – das scheint viel zu sehr von dem Wunsch getrieben, bestimmte inhaltliche Konzepte aufzufinden.

S. 128: Daß der Gebrauch von ○ für *k* ein Ersatz für 𓐍 sei, was aufgrund des Lautwandels für *k* stehe, scheint dem Rezensenten dubios; der Lautwandel *ḫ* > *k* beschränkt sich auf wenige Worte und findet wohl erst nach dem Neuen Reich statt[12]).

S. 131: Wenigstens die Deutungen „stirring of arm" und „brightening of arm" bzw. das als Alternative angebotene „whose arm sees" scheinen sachlich den Darstellungen nicht gerecht zu werden, die mumienförmige Körper zwar mit freiem Kopf, aber ohne explizit angegebene Arme zeigen.

S. 132: Der Bilddarstellung würde es bei weitem am besten entsprechen, wenn man *ḥʿw.t Rʿ <m>ḥ<n>=s ẖꜣ.wt=sn* „das Licht der Sonne, es <um>rin<gelt> ihre Leichname" liest. Im übrigen dürfte an den zitierten Dendera- und Edfu-Stellen (die man mit zusätzlichen Belegen in LGG V, 114b finden kann), nicht *sšp* „Licht", sondern das *sšp*-Gewand vorliegen. Die Behauptung, Hathor als „Auge des Re" sei die Sonnenscheibe, die Gebärmutter, aus welcher der Sonnengott jeden Morgen geboren werde, bedürfte besserer Belege[13]). An der von Darnell als Kron-

---

[11]) Als Höhepunkt sei nur H. M. Jackson, The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition, SBL Dissertation Series 81 (Atlanta 1985) sowie M. Edwards, Gnostic Eros and Orphic Themes, ZPE 88 (1991), S. 25–40 genannt, Diskussion bei van der Vliet, Image du mal, S. 209–218.

[12]) C. Peust, Egyptian Phonology (Göttingen 1999), S. 118f.

[13]) Von den bei Darnell zitierten Autoren spricht etwa Sch. Allam, Beiträge zum Hathorkult (bis zum Ende des Mittleren Reiches), MÄS 4 (Berlin 1963), S. 113–116 allgemein vom Zusammenhang zwischen Hathor und Re, für die von Darnell spezifisch vertretenen Theorien gibt er jedoch nichts her.

zeuge zitierten Stelle Urk. IV 305 dürfte *wḥm.n=s ms.wt* doch wohl einfach als „sie hat die Geburten wiederholt" im Sinne von „sie *ist* neu geboren" zu verstehen sein. Zum Verständnis der „weiblichen Scheibe" und der dahinterstehenden astronomischen Vorgänge hätte Darnell auf jeden Fall neuere Studien konsultieren sollen, welche diese mit Sothis/Sirius verbinden[14]).

S. 138: Das Konzept, daß Licht durch Aufnahme in den Körper geläutert werden soll, ist aus den ägyptischen Quellen keinesfalls ersichtlich und ergibt sich nur durch die problematische Rückprojektion gnostischer Konzepte in das Alte Ägypten, die Darnell erneut betreibt.

S. 141: Das Verb *ḥḥ* „suchen" wird nicht mit der Präposition *ḥr* konstruiert, folglich kann die vorgeschlagene Übersetzung „they seeking the great mysteries" nicht zutreffen. Der Rezensent möchte mit aller gebotenen Vorsicht in Erwägung ziehen, ob nicht eine Verschreibung aus einem kursiven sein könnte, also ganz normal „sie sind über den großen Geheimnissen" zu lesen wäre.

S. 145: Der üblichen Bildungsweise der Namen entspräche es besser, wenn man *ḥtmy.tt* „die vom Vernichtungsort" ansetzen würde.

S. 146: Statt des etwas in der Luft hängenden *m ḥrỉ* „oben" einerseits und des allzu allgemeinen *sn* „sie" (das in der Konstruktion mit direkt nachfolgendem Pseudopartizip ohnehin neuägyptisches Präsens I in einer Art wäre, die nicht dem Sprachgebrauch dieser Texte entspricht), dürfte es sich empfehlen, *ḫꜣ.wt=sn mn.w m s.t=sn* „ihre Leichname bleiben an ihren Plätzen" zu lesen; wobei Verschreibung aus einem kursiven wäre.

S. 147, Anm. 500: Darnell übersieht – wie sein Gewährsmann Ritner vor ihm –, daß es sich bei der Statuenbasis Indjandjan um kein anderes Objekt als den bekannten „socle Behague" handelt. Die betreffende Stelle gibt im Textzusammenhang keineswegs das her, was Darnell von ihr erwartet, nämlich einen Beleg für die Vorstellung von Licht als Flüssigkeit. Vielmehr geht es beim „Feuer im Wasser" ganz evident simpel darum, daß die Flüssigkeit, die beim Skorpionsstich bzw. Schlangenbiß in den Körper gelangt ist, dort wie Feuer brennt[15]). Hinsichtlich der *nỉnỉ*-Geste hätte Darnell besser daran getan, Westendorfs Deutung, sie drücke die

---

[14]) A. von Lieven, Scheiben am Himmel – Zur Bedeutung von *ỉtn.t*, SAK 29 (2001), S. 277–282; J. F. Quack, A Goddess Rising 10.000 Cubits into the Air ... or only 1 Cubit, 1 Finger?, in: J. M. Steele/A. Imhausen (Eds.), Under One Sky. Astronomy and Mathematics in the Ancient Near East, AOAT 297 (Münster 2002), S. 283–294.

[15]) Vgl. A. Klasens, A Magical Statue Base (Leiden 1952), S. 40 u. 101 f. Ein Paralleltext in einem ramessidischen Papyrus ist inzwischen von Chr. Leitz, Hieratic Papyri in the British Museum VII. Magical and Medical Papyri of the New Kingdom (London 1999), S. 22–28 veröffentlicht.

Hochzeit der himmlischen Mutter mit ihrem Sohn aus, nicht unkritisch zu übernehmen.

S. 152: Mysliwiec' Lösung *<nn n nčr>.w* erscheint dem Rezensenten erheblich plausibler.

S. 159: Die Gesamtinterpretation der Schlußszene überzeugt den Rezensenten nicht. Wenn Darnell hier „rejuvenation of the sun and the osirian corpse" sieht, sollte er erklären, warum das Wort „Verjüngung" im Text nie fällt und der Name „Osiris" im gesamten Korpus des „änigmatischen" Unterweltsbuches bei Tutanchamun ausschließlich als Namenselement des Königs belegt ist, er auch als Darstellung bestenfalls einmal in nicht auffällig prominenter Position (Darnell, T. 14 oben; auf dem Kopf stehend) erscheint. Hier werden, wie sich unten noch öfter zeigt, vorgefertigte Interpretationsmuster herangezogen, statt die Texte und Bilder für sich sprechen zu lassen.

S. 171f.: Die Lesung *kmn-ir.ti* „blind in both eyes" scheint reichlich kühn, insbesondere angesichts der in der Abbildung klar angegebenen Augen, die, da die Gestalt doppeköpfig ist, sogar in beide Richtungen blicken. Als Alternativvorschlag sei *mčn-ḥr.wi* „mit leitenden Gesichtern" angeboten; zum Lautwert *m* für gibt Darnell selbst (S. 595) Material; und wäre dann eine Umsetzung der kursiven Form des Gesichts (vgl. E. Hornung, Texte zum Amduat I, S. VIIf.), entsprechend hat das Zeichen auch T. 36, Kol. 1 den Lautwert *ḥr* (dort mit phonetischem Komplement *ḥ*). Es entspricht der üblichen problematischen Tendenz des Autors, daß er in Anm. 36 gleich eine Verbindung zum blinden Gott der Gnosis ziehen will – ohne die relevante Literatur zu letzterem allzu gut zu kennen[16]).

S. 176: Der Rezensent hegt den Verdacht, daß hier in Z. 7f. Zeichen ausgelassen oder umgestellt sind und würde vorschlagen, *ḥr s<.t>=sn m-ḫt* „auf ihren Plätzen, nachdem ..." zu lesen, was inhaltlich absolut normal für die Unterweltsbücher ist.

S. 178: Vielleicht sollte man Drioton Gerechtigkeit widerfahren lassen, indem man bemerkt, daß statt des von Darnell ohne weitere Begründung angesetzten *ẖr* durchaus auch *gr(t)* gelesen werden kann.

S. 180: Aus syntaktischen Gründen dürfte es sich empfehlen, *ʿpp.t nti pn ʿ3 ḥr=s* „das, woran dieser große Gott vorbeizieht" anzusetzen, da *ʿpi* nach WB I 179 üblicherweise mit Präpositionen konstruiert wird.

[16]) Vgl. etwa B. Brac, Samaèl – Saklas – Yaldabaôth. Recherche sur la genèse d'un mythe gnostique, in: B. Brac (Éd.), Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22–25 août 1978), BCN, Section „études" 1 (Québéc/Leuven 1981), S. 123–150; kurze Textzusammenstellung bei B. Layton, NHS 20 (Leiden 1989), S. 221 Anm. 2; s. jetzt E. Lipiński, BiOr 61 (2004), Sp. 386f.

S. 183: An der zitierten Stelle aus der Création du disque solaire lies statt *pn ṯwꜣt* „one of the Duat" (das wäre eine sehr neuägyptische Konstruktion) vielmehr *pn ṯwꜣ.ti* „dieser, der Unterweltliche" (Nisbe), und statt *č̣i=i ẖnm=č imi.w ṯwꜣ.t* angesichts des maskulinen Genus des Bezugswortes *č̣i=i ẖnm č(w) imi.w ṯwꜣ.t* „ich will veranlassen, daß sich die Unterweltsbewohner mit dir vereinen".

S. 184: Im zitierten pBerlin 3050 ist statt des dubiosen neuägyptischen *t(ꜣ) p.t* vielmehr ganz normal *p.t* zu lesen; die Schreibung [hieroglyphs] für dieses Wort ist im Späthieratischen normal.

S. 190, Anm. 114: Der Verweis auf H. Willems, The Coffin of Heqata, OLA 70 (Leuven 1996), S. 355 gibt bei genauer Überprüfung sachlich nicht das her, was Darnell von ihm erhofft. Tatsächlich verweist Willems für die „Geburt des Re" als Namen des letzten Tages des normalen 360-Tage-Jahres nur auf R. van Walsem, in: R. Demarée, J. Janssen (Eds.), Gleanings from Deir el-Medîna (Leiden 1982), S. 227, wo aber gerade nicht *msw.t-Rꜥ* steht, sondern *msy.t* „Abend". Andererseits sind die substantiellen Diskussionen über *msw.t-Rꜥ* als Namen entweder des ersten oder des letzten Monats (nicht Tages!) durch L. Depuydt[17]) von Darnell gar nicht berücksichtigt.

S. 201: Die Lesung *nti.w* (Z. 18) ist unplausibel, da nach allen Zeugnissen im Plural des Wortes Götter das *r* in der Aussprache erhalten bleibt. Lies eher *nti ꜥꜣ m ḥtmy.t*, wobei *ꜥ* und *ꜣ* verstellt, [hieroglyph] für [hieroglyph] verschrieben ist.

S. 203: Die einfachste Lösung für Z. 28 wäre, daß [hieroglyph] für kursives [hieroglyph] verschrieben ist.

S. 211, Z. 10: Das Verb *ꜥpp* wird nicht mit der Präposition *r* konstruiert, folglich kann Darnells Vorschlag nicht zutreffen, das Zeichen ○ als eben diese Präposition zu lesen.

S. 211, Z. 11 f.: Der Rezensent würde *srḳ=sn r=sn iḫti.w(t)=sn* „sie lassen ihre Kehlen atmen" vorschlagen, wobei *iḫ.ti* wie die Innenflächen der Schenkel (WB I, 120) geschrieben, aber der Phraseologie nach *ḫti* „Kehle" gemeint ist, das in jüngeren Texten mit anlautendem *i* geschrieben wird (WB III, 181).

S. 211, Z. 13 f.: Einerseits ist das *ẖr* im Text evident Druckfehler für *ḥr*, andererseits zweifelt der Rezensent die Lesung *tꜣ* für das Schlangenzeichen an. Er würde anregen, ihm seinen in diesen Texten normalen Lautwert *r* zu geben und darin lediglich ein phonetisches Komplement zur Präposition *ḥr* zu erkennen (das auch die Erhaltung des *r* vor dem Suffix in der Aussprache signalisieren mag).

S. 220, Anm. 206: Die als Alternative gegebene Lesung *nti ꜥꜣ imi ḳrr.t=f* ist zweifellos richtig.

---

[17]) L. Depuydt, Civil and Lunar Calendar in Ancient Egypt, OLA 77 (Leuven 1997).

S. 224: Zeigt die Darstellung wirklich Sonne und Mondsichel? Der Rezensent hätte hier das ganz normale Schema von Vollmond über Mondsichel gesehen und findet in den spröden Begleittexten nichts, was dagegen spricht. Die Interpretation, hier ginge es um die Vereinigung von Tag und Nacht bzw. das *perpetuum mobile* des Sonnenlaufes, schwebt somit haltlos in der Luft. Die in Anm. 224 aufgestellte Behauptung, bei Wreszinski, Atlas II, T. 185 sei eine weibliche Mondgottheit dargestellt, ist übrigens problematisch, dort liegt im Text der Inschrift Ramses' II. vielmehr eine männliche Gestalt vor[18]).

S. 228: Die Lesung *srḳ nṯỉ* „the deity breathes" ist wenig plausibel, da in den Unterweltsbüchern der durchziehende Sonnengott den Gestalten der Unterwelt die Möglichkeit zum Atmen gibt, aber sein eigenes Atmen nicht thematisiert wird. Der Rezensent würde vorschlagen, *nčr.w [...] m ḫpr.w=s<n> ꜥḳ nṯỉ pn r=f [ḥt]p(?)* zu lesen (Darnell gibt in der Transliteration Zeichen als unzerstört, wo er in der hieroglyphischen Abschrift nur Lücken markiert und auf dem Photo auch nichts mehr erkennbar ist). Die Übersetzung „if their spells come forth to him, they will breathe" kann sachlich kaum richtig sein.

S. 233: Die Gruppe dürfte am ehesten als *rṯ.wỉ=f* zu lesen sein. Der Text an sich scheint stark verderbt, lies wohl aus kompositionellen Erwägungen *ꜥ.wỉ=f m <...> rṯ.wỉ=f m ḥfꜣ.wỉ <tp>=f m ỉtn* „seine Arme sind <nicht vorhanden>, seine Beine sind Schlangen, sein <Kopf> ist eine Scheibe". Das würde der Darstellung, die einen Gott ohne Arme mit Schlangen als Beine und Scheibe als Kopf zeigt, deutlich besser gerecht werden als Darnells „his two (visible) limbs being two snakes, his two arms remaining in the solar disk."

S. 238: Der Rezensent würde es vorziehen, *ḫpr ḫpr.w ꜣḫ.tỉ m-ḫt ꜥḳ<=f> m ḳrr.t ỉr nṯỉ pn m sḫr pn* „die Gestalten des Horizontischen entstehen, wenn <er> in diese Höhle eintritt. Was den Gott betrifft, so ist er in dieser Art" zu lesen. Einerseits ist der unpersönliche Infinitiv *m-ḫt ꜥḳ*, den Darnell ansetzt, stilistisch in diesen Texten unüblich, andererseits ist die Annahme, hätte den Lautwert *ḫ*, nicht sonderlich plausibel, da man an allen Stellen, wo Darnell ihn ansetzt, auch *ỉ* statt *ḫ* lesen kann (T. 21, Z. 10 u. T. 24, Z. 16 lies *ỉr*; T. 28, Z. 5 ist hoffnungslos verderbt, lies vielleicht *ỉm*!*=sn*[19]); T. 28, 10 ist dubios, Darnells Übersetzung inhaltlich inakzeptabel; T. 21, Z. 20 lies wohl *wnn.ỉn*). An der vorliegenden Stelle versteht Darnell selbst sogar im Kommentar (S. 240 Anm. e) *ỉr* im Gegensatz zu

[18]) A. von Lieven, The Carlsberg Papyri 8. Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch (Kopenhagen iDr); zur bei Wreszinski dargestellten ibisköpfigen Figur mit Brüsten vgl. jetzt M. A. Stadler, Ist Weisheit weiblich?: Die Identität der ägyptischen Gottheit Thot auf dem Prüfstand, Antike Welt 35, 3 (2004), S. 8–16.

[19]) Für den Mund mit dem Lautwert *m* gibt Darnell, S. 240 selbst Verweise.

ḫr in Transkription und Übersetzung und gibt die dort bevorzugte Lösung nur als Alternative.

S. 242–253: Die Erklärung, mit *snti wč̣ nti pn* läge der Konstruktion Nomen + Partizip vor, übersieht, daß *wč̣* bei Darnells Übersetzung als Relativform fungieren müßte. Mutmaßlich ist die Segmentierung der Sätze zu ändern. Als Diskussionsgrundlage schlägt der Rezensent vor: *stt=f ir s*ʹ*(m*ʹ*)i.ti sn.ti wṭị nti pn {r} ʿ.wi=f rṭ.wi=f <r> irị(.t) <sḫr.w>*[20]) *imn.tiw*ʹ „er schießt gegen die beiden Wüstenberge[21]). Dieser Gott setzt seine Arme und Beine ein, um für die Unterweltlichen zu sorgen". Anschließend setzt mit *č̣wi=f* ein neuer Satz ein; Darnells Versuch, aus dem, was hier als verschriebener Endteil von *imn.tiw* aufgefaßt wird, *in nčr* zu lesen und eine Cleft-Sentence zu übersetzen, scheitert an der dann nötigen futurischen Bedeutung, die unter den generellen Aussagen der Unterweltsbücher ausgesprochen unpassend wäre. Hier würde der Rezensent auch *nhp* lesen (als Schreibfehler für) und übersetzen: „wenn er ruft, dann springen sie auf aus ihren Höhlen". Statt des von Darnell favorisierten *sḫn.w*[22]) ist sicher das normale *sḫr.w* anzusetzen, für das Darnell selbst auf S. 254 gute Gründe angibt.

S. 255: Die angebliche Parallel in der Sonnenlitanei, mit der Darnell seine zunächst befremdliche Lesung *bꜣy.w(t)* rechtfertigen will, erscheint dem Rezensenten nicht stichhaltig. Das Postulat einer Parallele an sich beruht im Wesentlichen gerade auf dem zur Diskussion stehenden Wort[23]), und man könnte genügend andere Substantive finden, die irgendwo als Tätigkeitsobjekte des Sonnengottes belegt sind. Die bei weitem simpelste und in der Phraseologie der Unterweltsbücher normalste Lösung wäre doch, als mißglückte Schreibung für *sḫr.w* anzusehen, wobei aus verschrieben und die Anordnung der Zeichen etwas aus dem Leim gegangen ist.

S. 263: Die Relevanz der Stelle aus dem Taharqa-Gebäude entgeht dem Rezensenten vollständig. Darnells Behauptung, dort würde gewünscht, die Toten sollten erwachen, aber doch in einem Zustand der *ḥtp*-Ruhe bleiben, ist abwegig. Im Text ist keineswegs mit N ein Verstorbener angeredet, vielmehr handelt es sich nur um einen von zahlreichen Belegen der ele-

---

[20]) Nur das Determinativ des Wortes ist überliefert.

[21]) als Schreibfehler für .

[22]) Dazu hätte er auf jeden Fall noch A. Roccati, , in: Hommages à Jean Leclant, vol. 1, BdÉ 106/1 (Kairo 1994), S. 493–497 heranziehen müssen, der die von Darnell nach Faulkner herangezogene Stelle Admonitions 6, 6 überzeugend anders deutet.

[23]) Der Zirkelschluß wird evident, wenn Darnell S. 257 schreibt: „Reading *bꜣy.w(t)* shows this section of the *Schutzbild* to be a parallel to the 51st Address in the Great Litany of Re."

mentaren Formel des Morgenliedes[24]), in der nicht Tote, sondern vielmehr die Gottheit des Tempels und ihre Komponenten angeredet werden.

S. 267f.: Aufgrund der oben gegebenen alternativen Übersetzung kann der Rezensent die generelle Interpretation des „Schutzbildes" nicht mittragen und bezweifelt, daß es mit diesem Ausdruck sachlich korrekt bezeichnet wird; die Komposition spezifisch für seine Aufzeichnungsstelle nahe am Durchbruch zum Nachbargrab möchte er schon angesichts der in der Textform evidenten Überlieferungsfehler in Zweifel ziehen.

S. 268f.: In der für die vorliegende Fragestellung ganz unnötig langen Fußnote 432 fehlt gerade die wesentlichste neuere Behandlung[25]).

S. 270, Z. 2: Der Rezensent würde eher *smi͗.ti͗* „die beiden Wüsten" lesen.

S. 273, Z. 5: Der Rezensent würde *srḳ.ḫr ẖꜣ.wt=sn ḥtm.ḫr [w]sr.yt=sn* „dann atmen ihre Leichen und ihre Kehlen sind versehen" vorschlagen, wobei jeweils die kursivhieroglyphische Gruppe für ⊜ als ⊂⊃ verschrieben wäre.

S. 273: Der Kommentar, wie die Gruppe als *smi͗.t* gelesen werden könne, illustriert Darnells Vorgehen sowohl hinsichtlich seiner Stärken als auch seiner Schwächen sehr gut und sei deshalb exemplarisch herausgegriffen. Er verweist auf eine demotische Stele in Hamburg, wo auch die Schreibung mit *s* über dem Wüstenzeichen für dieses Wort vorliege. Positiv hieran ist der weite Blick des Autors, der auch das Demotische angemessen als Teil der ägyptischen Sprache berücksichtigt. Negativ fällt zum Ersten auf, daß er für die betreffende Stele nur eine alte Publikation von Spiegelberg (sowie eine für die orthographische Frage irrelevante Diskussion durch Thissen) angibt, nicht jedoch die rezente Neuedition[26]). Andererseits ist die Schreibung keineswegs singulär im Demotischen, vielmehr findet sich z. B. eine in der Linienführung gleichartige Gruppe auch im pBM 10507, 10, 14 u. pHarkness 2, 37, wo M. Smith, Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum, Volume 3. The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507 (London 1987), S. 49 *ḫꜣs.t* liest, während H. J. Thissen, Enchoria 17 (1990), S. 178 die Lesung *smi͗.t* vorschlägt; s. zuletzt M. Smith, Papyrus Harkness (Oxford 2005), S. 119, der mit guten Gründen bei der Lesung *ḫꜣs.t* bleibt.

---

[24]) Kenntnis dieser Formel zeigt auch, daß gegen Darnell am Ende nicht *rs=k <m> ḥtp*, sondern *rs(w.t)=k ḥtp[.ti͗]* zu lesen ist.

[25]) Chr. Leitz, Die Schlangennamen in den ägyptischen und griechischen Giftbüchern (Stuttgart 1997), S. 31–33.

[26]) A. Farid, Fünf demotische Stelen aus Berlin, Chicago, Durham, London und Oxford mit zwei demotischen Türinschriften aus Paris und einer Bibliographie der demotischen Inschriften (Berlin 1995), S. 25–29.

S. 278, Anm. 17: Die Bemerkung über die „ertrunkenen" Sterne im pCarlsberg I übersieht, daß an allen einschlägigen Stellen gar nicht *ḥsỉ*, sondern *ỉp* zu lesen ist[27]).

S. 278–285: Die Ausführungen über die *nb.w ṯwꜣ.t* vermögen den Rezensenten insgesamt nicht zu überzeugen. Es beginnt bereits damit, daß die Haltung der kopfüber dargestellten Personen in den Kreisen keineswegs als Schwimmhaltung gedeutet werden kann, und damit die Basis für die Lesung an sich bedenklich ist, das gesamte im Kommentar angesammelte Material also potentiell irrelevant. Daß die mumienförmige Gestalt auf der Wand eine Anspielung auf den Ba des Osiris als Orion sei (so S. 280), läßt sich nicht erhärten.

S. 282: Die Ausführungen zu den acht Sternen im Vergleich zum Schema des pCarlsberg 1 gehen an der Sache vorbei. Dort sind die acht im Osten befindlichen Sterne gerade nicht solche, die arbeiten (das tun vielmehr die 12 in der Himmelsmitte befindlichen), und da sie im Osten aufgehen, können sie auch kaum aufgrund einer kosmischen Gefahr herabfallen.

S. 283: Der Dekan *čms n ḫnt.t* ist keineswegs generell der achte Dekan, sondern ausschließlich in der ältesten Gruppe der Diagonalsternuhren, die lediglich im Mittleren Reich bezeugt ist; in sonstigen Dekanfamilien ist er, sofern präsent (in der Tanis-Familie fehlt er), der 14. Daß nicht einmal sicher ist, ob das Element *čms* in diesem Namen wirklich „rot" bedeutet und nicht vielmehr das Wort für einen Schiffsteil (Hannig, Großes Handwörterbuch, S. 954b) ist, kommt hinzu. Das mag symptomatisch für Darnells Hang stehen, im Nebel zu stochern und mögliche Parallelen und Erklärungshilfen von oft geringer realer Relevanz vorzuschlagen.

S. 285: Die Übersetzung der Stelle im pKöln 3547 scheint dem Rezensenten bedenklich, eher dürfte dort „sie werden sich nicht umwenden; die Herren der Unterwelt, die in der Nekropole sind, ebenso" zu verstehen sein (das *mỉ.tt* ist von Darnell in der Transkription nicht mit aufgenommen worden). Es erscheint bedenklich, allein aufgrund des Wortes *pnʿ* zu postulieren, daß die betreffenden Gestalten sich regulär auf ihren Kopf wenden würden, da dieses Wort z.B. in Phrasen wie *pnʿ sw ꞽImn r Km.t* „Amun hat sich Ägypten zugewandt" auch ganz andere Drehrichtungen implizieren kann. Nach Musterung der verschiedenen Belege im digitalisierten Zettelarchiv würde der Rezensent als plausibelste Version annehmen, daß hier Gestalten, die in der Art des Osiris bäuchlings oder auf dem Rücken auf der Bahre liegen, imstande sind, sich umzudrehen (und zu erheben), vgl. insbesondere die Klagen der Isis und Nephthys pBerlin 3008, 3,4f. *pnʿ tw=k ḥr nmy.t=k* „Wende dich auf deiner Bahre

---

[27]) J. F. Quack, Kollationsergebnisse und Korrekturvorschläge zum Papyrus Carlsberg 1, in: P. Frandsen, K. Ryholt (Eds.), The Carlsberg Papyri 3. A Miscellany of Demotic Texts and Studies, CNI Publications 22 (Kopenhagen 2000), S. 167.

um!“ (von Nephthys zu Osiris gesprochen). Damit entfällt die Berechtigung, den Kölner Papyrus als Zeugnis für vom Himmel fallende Sterne heranzuziehen, wie der Rezensent auch generell Darnells Kapitel über „Inversions in the Netherworld“ (S. 426–448) für wenig plausibel hält. Zudem handelt es sich im Kölner Papyrus um eine Götterbedrohung, nicht etwa um real eingetretene Ereignisse.

S. 296f.: Darnell übersieht, daß *ỉmỉ.w ỉꜣ.wt=sn* „die in ihren Hügeln sind“ eine Bezeichnung spezifisch der Schlangen ist, wie Borghouts, OMRO 51, S. 64 Anm. 90 bemerkt hat. Zur Darstellung von Schlangen im Register direkt unter dieser Zeile würde das sehr gut passen. In der zum Vergleich herangezogenen Stelle in der Création du disque solaire, Abschnitt B, Text III bedeutet *m* natürlich nicht „auf“, sondern ganz normal „in“; schließlich wird im Text ja auch gesagt, daß der Gott den betreffenden Gestalten zuruft, sie aber nicht sieht, was für eine Position „im“ Hügel plausibel ist, für eine „auf“ ihm aber erstaunlich wäre.

S. 313, Z. 33: Die Partikel *ỉḫ* wird standardmäßig mit subjunktivem *sč̣m=f*, nicht mit Adverbialsatz konstruiert, folglich sollte evident sein, daß in Parallele zu Z. 30f. einfach in *ỉḫ <č̣ỉ=čn> tꜥ ḥnḳ.t n Ptḥ* „dann möget ihr Ptah Brot und Bier geben“ zu korrigieren ist.

S. 318: Es entspricht Darnells üblicher Tendenz, daß er gleich androgyne Gottheiten ansetzt. Tatsächlich sind die Namen aber alle maskuline Nisben (mit *ỉ*-Endung, die Darnell nur teilweise angegeben hat) von femininen Substantiven, und die Länge der Perücke ist so auch sonst für männliche Gottheiten gut belegt. Die weiteren Schlußfolgerungen auf S. 325f. sind somit in Zweifel zu ziehen. Wenn Darnell dort zudem noch die vier nackten Frauen auf der astronomischen Decke im Grab des Petosiris in der Oase Dakhla heranzieht, beachtet er nicht, daß ihre Nacktheit auf Einflüsse der griechisch-römischen Kunst zurückgehen dürfte, die auch sonst in diesem Grab gut faßbar sind.

S. 331: Bei der Passage Esna 400 hat Darnell die neue Bearbeitung durch A. von Lieven nicht beachtet[28]), zudem geht es dort gegen seine Interpretation keineswegs um die Zeit der Schöpfung, sondern um eine Beschreibung des dauernden Normalzustandes der Welt. Noch weniger zutreffend ist die Behauptung, dort würden die bösartigen Boten als Resultat davon, daß Isis den *msḫ.tỉw* festhält, ferngehalten. Tatsächlich liegen zwei ganz separate Komplexe vor, zum einen die Botentätigkeit der Dekane, die als Richten etc. tatsächlich stattfindet und durch Sonne und Mond, zu deren Seite sie stattfindet, autorisiert ist, zum anderen der bekannte Komplex, daß der Große Wagen als Verkörperung des Seth von der Unterwelt, in der sich Osiris befindet, ferngehalten wird.

---

[28]) A. von Lieven, Der Himmel über Esna, ÄA 64 (Wiesbaden 2000), S. 20–29, wo auch zur Vorstellung der Dekane als Boten auf S. 50–55 mehr Material geboten wird; ebenso hätte Darnell S. 365f. Anm. 395 davon profitiert.

S. 334: Bezeichnend für die Interpretationstendenz Darnells ist, daß er die Abbildung als Darstellung des vereinten Re-Osiris an der Wurzel des östlichen Horizontes ansieht. Tatsächlich wird in der Beischrift aber nur gesagt, daß Re Osiris zurufe, und Osiris umgekehrt Re. Dies setzt gerade eine Trennung der beiden Gestalten, nicht ihre vorgebliche Vereinigung voraus. Ebenso behauptet Darnell auf S. 373 „The texts and iconographic details of the treatise agree and emphasize the union of Re and Osiris at the eastern horizon", obgleich davon weder im Text noch in den Bildern klar etwas zu fassen ist.

S. 357–363: Die Interpretation des Maat-Opfers vor Ptah steht insgesamt vor dem Problem, ob diese durch einen Trennungsstrich deutlich separierte Szene überhaupt in einer engen Einheit mit den Unterweltsszenen ausgedeutet werden darf. Dabei sollte man beachten, daß zum einen die Blickrichtung der Hieroglyphen in dieser Szene genau umgekehrt wie beim schräg liegenden Gott, zum anderen als Schriftsystem völlig abweichend ist (keinerlei Kryptographie, keine retrograde Schreibung).

S. 361: Hier stellt sich das Problem der Androgynität erneut. Da der Rezensent einerseits in der schräg liegenden Gestalt der vorhergehenden Szene nichts Androgynes sehen kann, andererseits die Ptahgestalt, vor der geopfert wird, sicher nicht androgyn dargestellt ist, dürfte eine Heranziehung dieser Konzeption (die in Ägypten ohnehin recht selten ist) an dieser Stelle nicht sinnvoll sein.

S. 364: Es steht doch einfach *sꜣ iri ꜣḫ.w* „ein Sohn, der Gutes tut" im Text, das von Darnell zusätzlich gegebene *Wsir* nach *sꜣ* ist nicht nachvollziehbar.

Nach diesem Durchgang durch einige der philologischen und interpretatorischen Detailfragen sollte einmal rekapituliert werden, bevor man sich an die Gesamtdeutung macht. Behandelt worden sind in diesem Buch drei verschiedene Kompositionen, die jeweils Einheiten aus Bildern und Texten darstellen. Eine davon ist auf dem zweiten Schrein im Tutanchamun-Grab überliefert. Sie wird in der Weihinschrift bezeichnet als „das, was in der Duat ist, die Geburt des Re und die Stellungen des Gottes in der Unterwelt." An ihr haben sich schon Piankoff und Hornung mit einigem Erfolg versucht; und nach der im zu besprechenden Buch vorgelegten Bearbeitung sowie den oben gebotenen zusätzlichen Bemerkungen sollte die Übersetzung im Wesentlichen stehen, abgesehen von Einzelproblemen, insbesondere knappen Beischriften außerhalb von Satzgefügen. Enger miteinander verbunden und wohl nicht als zwei verschiedene Einheiten anzusehen sind die Bilder und Texte im Korridor G im Grab Ramses' VI. sowie das sogenannte „Schutzbild" oberhalb des Eingangs zu Raum H. Hiervon war bislang nur das „Schutzbild" in einer Untersuchung von E. Hornung vorgelegt worden, während der Rest erstmals wissenschaftlich durchgearbeitet wird. In diesem Bereich dürf-

ten die Unsicherheiten noch erheblich größer sein, entsprechend mehr eigene Vorschläge sind auch oben gebraucht worden. Dabei muß weit mehr als bei Tutanchamun auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß der Text schlecht überliefert ist und manche Probleme sich beim Auftauchen einer textkritisch besseren Abschrift von selbst erledigen würden. Schließlich die „änigmatische Wand" im Grab Ramses' IX. ist ebenfalls bereits von Hornung und (teilweise) Piankoff untersucht worden und dürfte in der Übersetzung leidlich gesichert sein.

Der (mehr oder weniger großen) Sicherheit in der Übersetzung entspricht allerdings noch keineswegs eine gleiche Sicherheit in der Interpretation. Dies liegt zum Teil in der Spröde der Texte begründet. Sie reduzieren sich ja meist auf Bemerkungen in der Art „diese Götter/Göttinnen sind in dieser Art", und dann folgen noch kurze Angaben über ihre elementaren Aktivitäten. Insbesondere tritt der Sonnengott (immer als „dieser Gott" bezeichnet) in Kontakt zu ihnen, oft ruft er ihnen zu oder sie empfangen sein Licht; Reaktion ist häufig, daß Einzelkomponenten der Gottheiten den Sonnengott begleiten, während andere (insbesondere die Körper/Leichname) am Ort bleiben.

Gegenüber diesen eher wenig aussagestarken Formulierungen bleibt der heutige Forscher dann oft etwas ratlos vor der komplexen Ikonographie, die im Text oft nur als „in dieser Art" angegeben ist oder zumindest nicht so beschrieben wird, daß ihre Funktion nach Maßgabe moderner Neugier ausreichend klar wird. Gerade hier setzen die wirklichen Verständnisprobleme der vorliegenden Kompositionen und generell der ägyptischen Unterweltsbücher an, und hier muß auch die Hauptauseinandersetzung mit Darnell erfolgen. Als hervorstechende Charakteristika seiner Herangehensweise sind dem Rezensenten vor allem folgende Punkte aufgefallen: Gerne wird eine Nähe zu weit späteren Kompositionen, vor allem aus dem Bereich koptischer Übersetzungen gnostischer Texte gesucht. Dies wurde bereits oben zurückgewiesen und scheint methodisch kaum der beste Weg zu sein, um zu einem gesicherten und akzeptablen Ergebnis zu kommen. Ebenso wird gerne das Konzept der Androgynität herangezogen, was angesichts der Häufigkeit androgyner Gestalten in der mythologischen Gnosis wohl nicht ohne Verbindung zum ersten Punkt ist und oben ebenfalls bereits erheblich in Zweifel gezogen wurde. Schließlich wird die Wiedergeburt und die solarosirianische Vereinigung als wichtiges Thema in den Vordergrund gestellt. Hierzu wurde oben bereits gelegentlich kritisch Stellung bezogen, doch scheint eine eingehendere Auseinandersetzung nicht sinnlos. Schließlich ist ja die Vorstellung, in den Unterweltsbüchern sei die Vereinigung von Re und Osiris Hauptthema, kaum eine individuelle Idee Darnells, sondern ähnlich sehr oft in der wissenschaftlichen Literatur zu finden. Hier sei somit noch etwas mehr im Detail auf diese Fragen der Gesamtdeutung eingegangen.

Am Anfang muß notwendigerweise die Frage nach der Einheit der von Darnell angesetzten Komposition, eben des änigmatischen Unterweltsbuches der solar-osirianischen Einheit stehen. Für ihn handelt es sich bei den drei behandelten Kompositionen um Ausprägungen, die auf eine gemeinsame Vorstufe („common template“ S. 374) zurückgehen, wie er auch (S. 13) von drei verschiedenen Rezensionen eines Textes spricht. Allerdings gibt er (S. 450) zu, daß das von ihm postulierte Werk keine Standardisierung erreicht habe. Dennoch versucht er, die postulierte Ausgangskomposition in ihren Grundzügen zu beschreiben (S. 449 f.). Sie sei in drei Registern angelegt gewesen, habe viele stellbare Bildmotive enthalten, eine große Figur des vereinten Re-Osiris habe den vertikalen Raum aller drei Register gefüllt, Texte zum Schutz des Königs vor bösartigen Boten könnten im mittleren Register vorhanden gewesen sein, und neben den änigmatischen Notizen seien Exzerpte aus dem Totenbuch präsent gewesen.

Der Rezensent kann sich den Argumenten für eine ursprüngliche Einheit des Textes nicht anschließen. Die von Darnell konstatierten kompositorischen Ähnlichkeiten gehen über gewisse strukturelle Gemeinsamkeiten nicht hinaus. Würde man gleichartig argumentieren, könnte man ebensogut behaupten, Amduat, Pfortenbuch und Buch von der Nacht würden auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen. Realiter ist es doch so, daß die änigmatischen Kompositionen bei Tutanchamun, Ramses VI. und Ramses IX. an keiner einzigen Stelle in Text oder Bild irgend etwas aufweisen, was als direkte und spezifische Parallele zueinander bezeichnet werden könnte. Das unterscheidet sie merklich von solchen Phänomenen wie dem Höhlenbuch oder der Création du disque solaire, wo zwar die meisten Textzeugen nur Auszüge überliefern, diese aber doch immer wieder für ihre abgedeckten Bereiche als Kopien desselben Textes und derselben Bilder leicht ersichtlich sind. Wenn Darnell zu seiner Verteidigung anführt, nur Amduat und Pfortenbuch wären standardisiert worden, muß man ihm entgegenhalten, daß es auch von diesen Texten oft Exzerpte und Teilabschriften gibt – in der Ramessidenzeit ist eine derartige Tradierung sogar erheblich häufiger als eine Gesamtabschrift gewesen. Einer einheitlichen Komposition zugehören könnten die hier behandelten änigmatischen Kompositionen somit nur dann, wenn sie sich nicht überlappende Teilstücke einer ursprünglich umfangreicheren Komposition wären (die folglich mindestens drei großformatige Gestalten umfaßt haben müßte). Das wäre noch möglich, aber wenig plausibel, da die Kompositionen jeweils den Eindruck machen, eine Entstehung der Sonne am Morgen zu beinhalten und deshalb kaum linear hintereinander angeordnet werden könnten. Ferner ist die Kryptographie ungeachtet mancher Ähnlichkeiten doch im Detail systematisch abweichend, so dient bei Tutanchamun , bei Ramses VI. als normales Zeichen für *p*. Es empfiehlt sich also, von drei unabhängigen Kompositionen mit gewissen Ähnlichkeiten in einzelnen Zügen auszugehen.

Liegt somit also kein einheitliches Unterweltsbuch vor, so bleibt noch die weitere Frage, ob die solar-osirianische Einheit das Hauptthema der Kompositionen ist, ebenso gilt es, einige andere Interpretationsfragen anzusprechen. Im ersten Punkt dürfte die Antwort ein klares Nein sein. Der Sonnengott ist in diesen Texten allgegenwärtig, jedenfalls wenn man akzeptiert, daß er mit dem *nṯi pn* „dieser Gott" gemeint ist. Osiris ist dagegen weit weniger faßbar. Als Göttername erscheint er niemals[29]), sondern lediglich als Epitheton des jeweiligen Königs, was aber durch die Aufzeichnungssituation (Grab oder Grabbeigabe) bedingt ist. Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ist die schräg liegende Figur bei Ramses IX. im Vergleich zur 12. Stunde des Amduat als Osiris auszumachen; möglicherweise ist auch im Schlußbild bei Tutanchamun eine Gestalt mit oberägyptischer Krone als Osiris aufzufassen, obgleich ähnliche Figuren in anderen Teilen der Komposition (T. 12) andere Namen erhalten. Osiris ist also eher marginal präsent, keineswegs im Zentrum stehend. Von einer Vereinigung des Sonnengottes mit Osiris ist in den Texten nirgends explizit die Rede, ebenso ist sie aus den Bildern nicht ersichtlich. Darnells Postulate in dieser Richtung beruhen ausschließlich auf komplizierten Argumentationen und Indizienketten, die oft sehr problematisch sind.

Dagegen ist das eigentliche Hauptthema im Grunde deutlich. Es geht einfach darum, welchen Gottheiten der Sonnengott in der Unterwelt begegnet und wie er in Interaktion mit ihnen tritt. Üblicherweise ruft er ihnen zu und sorgt für ihren Unterhalt, oft durch sein Licht. Die betreffenden Gottheiten geben oft Laute von sich, Teilkomponenten begleiten den Sonnengott auf seiner Fahrt. Von einer spezifischen Vereinigung ist nicht die Rede. Die morgendliche Geburt der Sonne dürfte in einigen Bildern intendiert sein, die es schon wegen sehr knapper Beischriften den Interpreten jedoch nicht leicht machen. Eine solche Interpretationslinie entspricht auch dem, was bei Tutanchamun im Titel der kryptographischen Komposition als Thema angegeben ist. Insgesamt glaubt der Rezensent somit, daß Darnells Kernaussage in beiden Punkten korrekturbedürftig ist. Weder handelt es sich hier um Versionen eines einzigen spezifischen Textes, noch ist die Vereinigung von Re und Osiris als Hauptthema auszumachen.

Zu den Details der Interpretation sollen hier noch einige weitere Bemerkungen folgen, die auch beispielhaft illustrieren sollen, warum der Rezensent Darnells Interpretation ägyptischer Religion mit großer Skepsis begegnet.

S. 377: Die Beschreibung des Königs in der Stele der Hethiterhochzeit dürfte weniger direkt mit der Gestalt bei Ramses IX bzw. einer enormen

[29]) Die Belege für Osiris auf T. 35 gehören einerseits sicher nicht zum Kernbestand der kryptographischen Komposition, anderseits ist dort Osiris nicht präsent und in die Aktionen einbezogen, sondern nur Referenzmodell dafür, was der Tote seinerseits erhofft.

Gottheit am östlichen Horizont zu tun haben, weit eher dagegen mit dem generellen Konzept des „ramessidischen Weltgottes“.

Prinzipiell anregend sind Darnells Ausführungen (S. 387–390) über die schlangenbeinige Gestalt bei Ramses VI., die er im Gefolge von Stricker und Hornung mit dem Anguipes der magischen Gemmen zusammenbringt – allerdings hätte man sich ein genaueres Eingehen auf die neuere Literatur zu diesem Thema gewünscht, die dessen Ursprung in ganz anderen Bereichen sucht[30]). Die direktesten ägyptischen Parallelen dürften sich übrigens auf Zaubermessern des Mittleren Reiches finden, wo Dämonen erscheinen, die Schlangen als Arme und Beine haben[31]).

Nicht mitmachen würde der Rezensent es, wenn Darnell (S. 393) behauptet, in Medinet Habu würde der König selbst als vereinter Re-Osiris bezeichnet. Es beginnt damit, daß der von ihm zitierte Text an der dortigen fragmentarischen Passage gar nicht erhalten ist (Med. Habu VI 424B, Kol. 4), sondern Darnell stillschweigend auf die besser erhaltene Parallele im Totenbuch der Nedjemet zurückgreift[32]). Dort geht es aber keineswegs um eine Beschreibung des ägyptischen Königs, vielmehr wird der Sonnengott angeredet, zu dessen verschiedenen Prädikationen auch „König, der im Horizont ist, der in der Unterwelt ist, Greis, der im Nun ist“ gehört. Daß man diese Epitheta so ohne weiteres als Beschreibung des vereinten Re-Osiris verstehen soll, leuchtet ohnehin nicht ein.

Ebenso bezweifelt der Rezensent, daß die Handhaltung der Gestalt (Arme beisammen liegend mit nur ganz leichter Beugung am Ellbogen direkt über den Kopf gestreckt) mit Darnell (S. 392f.) gut als Illustration zu pCarlsberg I 1, 43 dienen könne. Vatergottheiten im Zusammenhang der Geburt der Sonne[33]) haben doch eine deutlich andere Ikonographie (z.B. das Schlußbild des Pfortenbuches), und vom Wasser, das im pCarlsberg I so prominent erscheint, ist im Text und Bild bei Ramses IX. nichts zu finden. Auch die ähnliche Gestalt in der 12. Stunde des Amduat hat nach der dort vorhandenen Beischrift (Texte zum Amduat III, S. 848f.)

---

[30]) Insbesondere M. Philonenko, L'anguipède alectorocéphale et le dieu Iaô, CRAIBL 1979, S. 297–304; P. Post, Le génie anguipède alectorocéphale: Une divinité magique solaire, Bijdragen. Tijdschrift voor Filosophie en Theologie 40 (1979), S. 173–210; Á. M. Nagy, Figuring out the Anguipede (‚snake-legged god‘) and his relation to Judaism, Journal of Roman Archaeology 15 (2002), S. 159–172; zu den Belegen auf Gemmen s. ausführlich S. Michel, Die magischen Gennen im Britischen Museum (London 2001), S. 115–148; dies., Die Magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit (Berlin 2004), S. 106–113 u. 239–249.

[31]) H. Altenmüller, Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchunge der sogenannten „Zaubermesser“ des Mittleren Reiches (Dissertation München 1965), Teil II. Katalog, S. 34 u. 71, Abb. 9.

[32]) A. Shorter, Catalogue of the Egyptian Religious Papyri in the British Museum. Copies of the Book *Pr(t)-m-Hrw* from the XVIII[th] to XXII[nd] Dynasty (London 1938), S. 69.

[33]) Vgl. dazu J. F. Quack, SAK 23 (1996), S. 315f.

ganz andere Funktionen (Hochheben des Schu unter Nut, Quelle der Überschwemmung) als die des Hochhebens der Sonne bei ihrer morgendlichen Geburt (die S. 310 gebotene Interpretation dieses Textes ist nicht korrekt). Gottheiten, die etwas hochheben, haben standardmäßig beide Arme getrennt voneinander und stärker angewinkelt erhoben.

Heikel wird es, wenn Darnell (S. 394 Anm. 107) auf der Basis argumentiert, daß Tefnut für die Feuchtigkeit stehe. Dies hat inzwischen Assmann mit guten Gründen abgelehnt[34]). Endgültig überstrapaziert wird die Geduld jedes Lesers wohl, wenn Darnell (S. 395) behauptet, die liegende ithyphallische(!) Gestalt repräsentiere den Osthorizont als Vulva der Himmelsgöttin, und deshalb könne die Vereinigung von Re und Osiris als geschlechtliche Kopulation verstanden werden. Die von ihm dafür angeführte Stelle in TB 17[35]) ist als Argument hinfällig. Einerseits ist der *ḥkn.w-Rʿ* als Variante statt Osiris angegeben, somit kann das, was von ihm gesagt wird, kaum einfach auf Osiris übertragen werden. Andererseits und vor allem ist die Übersetzung „with whom he himself copulates“ bedenklich, da das Vorhandensein des *č̣s=f* eher auf das syntaktisch ebenso mögliche „als er sich selbst begattete“ hindeutet, somit also nur die bekannte Masturbationsepisode des Sonnengottes gemeint ist.

S. 402 übernimmt Darnell im Interesse seiner Argumentation, der König sei Min, Anthes' problematische These über die Postposition *ỉś* als Ausdruck von Identität. Tatsächlich bedeutet sie aber doch ziemlich eindeutig „wie“, zielt also auf Ähnlichkeit, aber nicht auf Wesensgleichheit und wechselt mit der Präposition *mỉ*[36]).

S. 402f. beruht Darnells Argumentation auf einer kühnen und durch nichts begründeten syllogistischen Verknüpfung von PT 536a–c und PT 1532c. Zudem hat er nicht beachtet, daß in den Pyramidentexten gar nicht von *fꜣi̯ ʿ.w*, sondern von *č̣sr ʿ.w* gesprochen wird und Hoffmeier gute Argumente dafür geliefert hat, daß Letzteres überhaupt nicht „mit erhobenem Arm“ bedeutet[37]). Ebenso macht sich die mangelnde Beachtung der genauen Terminologie S. 412 störend bemerkbar. Kühn erscheint die Behauptung, die Umarmung von Osiris und Horus als angebliche Übergabe der Lichtmacht „foreshadows the significance of the embrace in the Coptic gnostic treatise *The Ogdoad Reveals the Ennead*“ (S. 403) – ganz davon abgesehen, daß der betreffende Text eher hermetisch als gnostisch

---

[34]) J. Assmann, in: R. G. Kratz, Th. Krüger (Hrsg.), Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld, OBO 153 (Freiburg/Göttingen 1997), S. 130; ders., Altägyptische Totenliturgien I (Heidelberg 2002), S. 313f.

[35]) Im Vorläufer Sargtext Spruch 335 fehlt sie noch.

[36]) Vgl. J. Zeidler, LingAeg 2 (1992), S. 213f.; P. Vernus, in: H. Willems (Ed.), The World of the Coffin Texts (Leiden 1996), S. 173–177.

[37]) J. K. Hoffmeier, Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt, OBO 59 (Freiburg/Göttingen 1985), S. 40–44.

ist. S. 404 Anm. 146 beachtet er bei der Interpretation zu wenig, daß der Text bei Anchnesneferibre eine späte Umarbeitung dessen ist, was bereits früher als CT Spruch 1030 und TB 136A überliefert ist; dort reist keineswegs einfach Osiris in der Sonnenbarke, sondern der Sprecher, und ursprünglich handelt es sich um die Horizonttreppe des Planeten Merkur, nicht um die von *ḥbs-bꜣg.*

S. 405 beruft sich Darnell für seine Behauptung, Osiris sei das weibliche Gegenstück zur Sonne, auf Westendorf und Assmann (S. 405 Anm. 153). Westendorfs Theorien zu Osiris werden jedoch in der Forschung aus gutem Grund weithin abgelehnt[38]), und bei Assmann[39]) ist nichts zu finden, was Darnells Position stützen würde.

S. 407 spricht Darnell von den „female lock-wearers of the Pyramid Text passage", aber dort ist *ḥnśk.tỉw* doch eindeutig der maskuline Plural einer Nisbe, die lediglich vom femininen Grundwort *ḥnśk.t* abgeleitet ist. Der Vergleich mit den Gestalten bei Ramses IX. (die der Rezensent nicht für androgyn hält) würde dadurch zwar gewinnen, erscheint aber immer noch eher beliebig und nicht präzise genug begründet.

S. 408 hat Darnell den von ihm zitierten Text aus Dendera gründlich mißverstanden. Es handelt sich keineswegs um eine Beschreibung der Tätigkeit des Königs, vielmehr liegen die Epitheta eines der 77 Genien von Pharbaitos vor[40]), und die Parallelen zeigen, daß die angeblich von Kurth fälschlich gelesene Version *smč̣.n=f ṭwꜣ.t* textkritisch ursprünglicher als das von Darnell bevorzugte *swꜣč̣.n=f č̣.t* ist.

S. 413f. überrascht es, wie Darnell davon ausgeht, der König sei „presumably ... gone into Re", wenn im Text selbst lediglich „wie Geb" und „wie Min" als Vergleiche zum Verhalten des Königs erscheinen.

Beispielhaft deutlich wird die Gewundenheit von Darnells Argumentation auf S. 418. Er bemerkt, daß auf einem Papyrus der Dritten Zwischenzeit in Richmont eine Darstellung vorliegt, welche der schräg liegenden Gestalt bei Ramses IX. ähnelt. Vor dieser ist auf dem Papyrus (nicht bei Ramses IX.!) eine Gestalt mit Hörnern und Straußenfedern auf dem Kopf dargestellt, deren unterer Bereich durch einen Stoff mit Pantherkopf verhüllt wird. Diese ist gleichartig auch auf dem Papyrus des Djedchonsiuefanch I. dargestellt, allerdings *ohne* die schräg liegende Gestalt. Stattdessen ist dort der Sonnengott dargestellt, und darüber ein Sonnenhymnus zum morgendlichen Aufgang. Dessen Aussagen werden nun kühn auf die schräg liegende Gestalt bei Ramses IX. bezogen und als Be-

---

[38]) Vgl. etwa J. G. Griffiths, The Origins of Osiris and his Cult, Numen Supplement 40 (Leiden 1980), S. 101–107.

[39]) LÄ III (Wiesbaden 1980), Sp. 3–7 s.v. „Horizont".

[40]) Vgl. J.-C. Goyon, Les dieux-gardiens et la genèse des temples (d'après les textes égyptiens de l'époque gréco-romaine). Les soixante d'Edfou et les soixante-dix-sept dieux de Pharbaitos, BdÉ 93 (Kairo 1985), Vol. I, S. 325–327, Vol. II, S. 181.

schreibung des angeblichen vereinigten Re-Osiris interpretiert, was der Rezensent auf keinen Fall mitmachen würde.

In mehrfacher Hinsicht heikel ist die Interpretation von Passagen aus TB 168 (bzw. genauer ausgedrückt dem Grüftebuch), die Darnell S. 435f. bietet. Zunächst zitiert er nur nach Budge, nicht nach der neueren Bearbeitung durch Piankoff[41]) (obgleich er dessen Buch für andere Fragen durchaus heranzieht), und dabei auch mit einem ungenauen Text (*čsr-tp* und *či=sn* statt des tatsächlich dastehenden *čsr.t-tp* und *či=s*). Weiterhin dürfte der Opfervermerk (zu Gruft 11, Nr. 5) im Lichte der Ausführungen von Wente[42]) (die Darnell ebenfalls an anderen Stellen, aber nicht hier zitiert) sachlich eigentlich anders aufzufassen sein, nämlich ursprünglich nicht auf einen Verstorbenen bezogen. Die Charakterisierung der beiden Stellen als „subsequent lines" wird dem Charakter der Komposition nicht gerecht, tatsächlich handelt es sich um einen um die Namensnennung einer Unterweltsgestalt (mit einem Wunsch, was sie machen möge), andererseits bei einer ganz anderen Gestalt um die Angabe, was dem, der einer anderen Gruppe auf Erden opfert, Positives widerfahren möge. Ansonsten dürfte die Phraseologie wohl besser durch Texte wie Merikare E 56f. zu erklären sein, wo mutmaßlich auf eine funeräre Liturgie angespielt wird[43]); daß *ḥr* hier „because of" bedeuten soll, glaubt der Rezensent nicht.

S. 444f. ist das „Fallen" *(ḫr)* in PT 1541b und anderen Texten in einer etwas begründungsbedürftigen Weise gleich als kopfüber herabstürzen verstanden worden.

Generell zu thematisieren ist die Verbindung der hier behandelten änigmatischen Kompositionen mit Auszügen aus dem Totenbuch. Darnell hält diese für einen ursprünglichen Zug und benutzt sie sogar als eines der Kriterien für die Datierung – leider ohne sich Gedanken über die stemmatische Einordnung der entsprechenden Sprüche zu machen, die kaum zu seinen Vorstellungen paßt[44]). Der Rezensent wäre hier skeptisch. Zunächst ist festzuhalten, daß bei Tutanchamun und Ramses IX. sehr verschiedene Bereiche des Totenbuches herangezogen werden. Bei Ersterem finden sich innerhalb der Außenwände, die sonst die änigmatische Komposition enthalten, weiterhin noch TB 17 (Anfang), TB 27, Teile von TB 1, TB 29, TB 26. Auf demselben Schrein sind an einigen Stellen auch noch TB 144, 148, 130, 134, 133 und weitere Auszüge aus TB 17 be-

---

[41]) A. Piankoff, The Wanderings of the Soul (Princeton 1974); die relevanten Passagen dort S. 83 u. 104, T. 28f.

[42]) E. F. Wente, JNES 41 (1982), S. 161–179.

[43]) Vgl. J. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten (München 2001), S. 382 u. 446f.

[44]) Hier wäre etwa U. Rößler-Köhler, Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches, GOF IV/10 (Wiesbaden 1979), S. 131–134 zu beachten.

zeugt. Bei Ramses IX. ist TB 106 aufgezeichnet. Die Totenbuchtexte unterscheiden sich schon im Schriftbild durch das Fehlen jeglicher Kryptographie vom Unterweltsbuch, was entschieden dagegen spricht, sie in zu enger Sacheinheit zu interpretieren und so etwa die Anfänge von TB 17 und TB 1 mit Darnell (S. 378f.) als Beleg für die solar-osirianische Einheit des Giganten bei Tutanchamun zu beanspruchen, oder TB 26, 27 u. 29 mit dem (ebenfalls nicht änigmatischen und sicher nicht zur ursprünglichen Komposition gehörigen!) Graffito bei Ramses IX. zusammenzubringen. Ich würde sie einfach auf derselben Ebene sehen, wie auch sonst in den ramessidischen Königsgräbern gelegentlich (Siptah/Tausret; Ramses IV.; Ramses VI.; Ramses IX.) Totenbuchsprüche auf den Wänden auftauchen und bereits Thutmosis III. auf seinem Leichentuch die Sonnenlitanei mit TB 17, 18, 154, 1, 181(?), 68, 69, 70 u. 65(?) kombiniert[45]). Ansonsten wäre zu beachten, daß in den Unterweltsbüchern Fürbitten für den König *niemals* zum Grundbestand des Textes gehören[46]).

Die Behandlung der Datierung (S. 468–471) ist willkommen, da sie klar erkennt, daß die Datierung solcher Kompositionen von der Chronologie der erhaltenen Niederschriften[47]) getrennt werden muß. Allerdings hat Darnell die in den letzten Jahren intensiv geführte Diskussion über die Chronologie der Unterweltsbücher weithin nicht rezipiert, so fehlen Rößler-Köhler (Datierung des Amduats ins Mittlere Reich)[48]), Zeidler (Datierung des Pfortenbuches unter Amenhotep III.)[49]), Quack (Datierung des Buches von der Nacht, des Pfortenbuches und weiterer Unterweltsbücher im Kern ins Alte Reich)[50]) und Wiebach-Koepke (Datierung ins Neue Reich, aber mit älteren Vorläufern)[51]). Leider bezeichnet Darnell

---

[45]) I. Munro, Die Totenbuchhandschriften der 18. Dynastie im Ägyptischen Museum Cairo, ÄA 54 (Wiesbaden 1994), S. 41–45.

[46]) Bezeichnend ist, wie F. Abitz, Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches, OBO 146 (Freiburg/Göttingen 1995) immer wieder mit den Zusätzen einzelner Versionen arbeitet.

[47]) Bei dieser möchte der Rezensent aber doch Einsprüche gegen die Art einwenden, wie Darnell S. 161f. versucht, eine ursprüngliche Entstehung des 2. Schreins des Tutanchamun in der Amarnazeit zu plausibilisieren; in der religiösen Ikonographie der Amarnazeit werden, wo es um Bestattungsdarstellungen und Totenkult geht, typischerweise Gottheiten durch Familienangehörige ersetzt.

[48]) U. Rößler-Köhler, Königliche Vorstellungen zu Grab und Jenseits im Mittleren Reich, Teil I: ‚Ein Gottesbegräbnis' des Mittleren Reiches in königlichem Kontext: Amduat, 4. und 5. Stunde, in: R. Gundlach/W. Seipel (Hrsg.), Das frühe ägyptische Königtum. Akten des 2. Symposions zur ägyptischen Königsideologie Kunsthistorisches Museum Wien 24.–26. 9. 1997, ÄAT 36/2 (Wiesbaden 1999), S. 73–96.

[49]) J. Zeidler, Pfortenbuchstudien, GOF IV/36 (Wiesbaden 1999).

[50]) J. F. Quack, WdO 28 (1997), 178–180; ders., BiOr 57 (2000), Sp. 541–559.

[51]) S. Wiebach-Koepke, Phänomenologie der Bewegungsabläufe im Jenseitskonzept der Unterweltsbücher. Amduat und Pfortenbuch und der liturgischen „Sonnenlitanei", ÄAT 55 (Wiesbaden 2003), S. 23–29.

die von ihm bearbeiteten Texte pauschal als mittelägyptisch, ohne zu thematisieren, ob man in ihnen signifikante Kriterien für die Unterscheidung von alt- und mittelägyptischer Sprache finden kann. Darnells Argument, die Wasseruhr sei in Ägypten erst im Neuen Reich bekannt (S. 470), ist hinfällig; die dafür immer wieder in Anspruch genommene Inschrift des Uhrmachers Amenemhet spricht allenfalls von der Entwicklung eines verbesserten Modells[52]). Ebenso ist der Rezensent skeptisch, ob sich aufgrund der Kryptographie eine Datierung unter Amenhotep III. rechtfertigen läßt – man vergleiche etwa das Interesse an Kryptographie bereits bei Senmut und die Präsenz der Kryptographie im Nutbuch, das schon aufgrund der darin enthaltenen astronomischen Angaben spätestens ins Mittlere Reich gehört; im Amduat zeigt sich bereits unter Thutmosis I. eine voll ausgebildete Kryptographie, die danach allenfalls noch abgebaut wird. So dürfte auch die von ihm vorgenommene Ansetzung als ursprüngliches Produkt der späten Zweiten Zwischenzeit mit Endfassung unter Amenhotep III. bestenfalls cum grano salis zu nehmen sein.

Relevant ist auch die Frage nach dem Sinn bzw. „Sitz im Leben" des Textes. Dies beinhaltet zunächst eine Diskussion über den Sinn der kryptographischen Niederschrift. Dabei wendet sich Darnell gegen Driotons Theorie der Geheimhaltung. Schwer nachvollziehbar wirkt es allerdings, wenn Darnell S. 472 annimmt, religiöse Kryptographie habe dazu gedient, die Kenntnis des Lesers in Paralleltexten und religiösen Konzepten zu testen. Das projiziert wohl die Situation des heutigen Forschers zurück, aber wie sollte man sich so etwas realiter im Alten Ägypten vorstellen? Etwa als offizielles Examen, wie Darnell (S. 479) offenbar annimmt[53])? Dagegen spricht doch der sehr exklusiv-restriktive Charakter aller erhaltenen Aufzeichnungen der hier bearbeiteten Kompositionen. Ob die Kryptographie tatsächlich primär solare Assoziationen hat bzw. mit den Bereichen der Grenzüberschreitung zu tun hat, wie Darnell (S. 479–481) meint, kann man bezweifeln – diesem Bereich lassen sich mit genügend Geduld in der Interpretation einfach zu viele Texte zuweisen, und systematische Anwendung von Kryptographie ist auch hier nicht zu fassen. Der S. 475 gezogene Vergleich mit dem pWien D 6319, der esoterische kosmographische Kenntnisse mit praktischen Konstruktionsfragen assoziiere, übernimmt ungeprüft die problematische Analyse in der Editio princeps. Inzwischen dürfte aber hinreichend klar geworden sein, daß es sich beim betreffenden Text einfach um die demotische Übersetzung des Buches vom Tempel handelt, die zwar viele praktische

[52]) Details werde ich bei der Edition des pCarlsberg 419 bringen, die in The Carlsberg Papyri 7. Hieratic Texts from the Collection (Kopenhagen iDr) erscheinen wird.

[53]) In dem von ihm zitierten Text JEA 70 (1984), S. 70, Z. 7 (nicht JEA 69 (1983), wie Darnell in Anm. 125 angibt!) wird statt *sḫ3* (was sollte „ohne zu erinnern" sachlich bedeuten?) doch wohl eher *s(w)ḫ3* „falsch machen" zu verstehen sein.

Hinweise auf Tätigkeiten im Tempel gibt, aber keinerlei esoterisches kosmologisches Wissen[54]).

Generell neigt Darnell dazu, sich durch passende Kontrastierungen mehr zum Neuentdecker zu machen, als wirklich angemessen ist. Bezeichnend ist, daß er S. 162 seine Bearbeitung des Tutanchamun-Textes nur mit Edwards pessimistischen Äußerungen konfrontiert, nicht dagegen mit den Arbeiten von Piankoff und Hornung, denen gegenüber Darnell sicher graduelle Verbesserungen bringen kann, aber keine revolutionär weiterführenden Ansätze (gerade hinsichtlich der Deutung der Ikonographie führt er nach Meinung des Rezensenten sogar eher auf Abwege). Ebenso behauptet er S. 453 global und ohne jede Referenz, derzeit sei das bedenkliche System akrophonischer Ableitungen in der ägyptologischen Kryptographie weithin anerkannt, so als habe er entscheidende Verdienste an seiner Überwindung. Dabei sind die relativ wenigen Forscher, die sich in neuerer Zeit zum Thema geäußert haben, alle gegenüber der Akrophonie erheblich skeptischer als Drioton eingestellt.

Auffällig ist auch, wie er S. 451 betont, die von ihm behandelten Texte lieferten neue und spezifische Details für die Interpretation der Basiselemente ägyptischer Religion. Angesichts des esoterischen Charakters der Kompositionen, die nur in sehr restriktiven Zusammenhängen überliefert werden, würde sich der Rezensent davor hüten, sie als Quelle für die Basis ägyptischer Religion heranzuziehen, so interessant sie auch als Quelle für bestimmte Spezialkonzepte vom nächtlichen Aufenthalt der Sonne sein mögen. Tatsächlich ist es auch nicht etwa so, daß sie wesentliche Auskünfte über den *tkmy* und den Akephalos liefern, sondern vielmehr Darnell S. 115f. u. 447f. Informationen anderer Texte nutzt, um über den *tkmy* (und Gestalten, die er ohne explizite Namensbeischrift für solche hält) mehr in Erfahrung zu bringen.

Insgesamt kann man mit Darnells Arbeit rein auf philologischem Gebiet durchaus zufrieden sein, gerade in Anbetracht der Schwierigkeit der von ihm behandelten Texte. Hier hat er sicher weiterführende Lösungen gefunden. Weitaus problematischer empfindet der Rezensent jedoch seine inhaltliche, insbesondere religionsgeschichtliche Auswertung. Einerseits sollte Darnell mehr beachten, daß komplizierte Beweisketten nie stärker sind als ihr schwächstes Glied und die Bruchgefahr mit zunehmender Länge wächst. Andererseits sieht der Rezensent in methodischen Grundfragen Meinungsverschiedenheiten. So kann er auch von den wesentlichen Schlußfolgerungen des Autors wenig übernehmen, insbesondere glaubt er weder, daß es sich hier um drei Versionen eines einheitlichen Basistex-

[54]) Vgl. J. F. Quack, pWien D 6319. Eine demotische Übersetzung aus dem Mittelägyptischen, Enchoria 19/20 (1992/93), 125–129; ders., Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht, ARG 2 (2000), S. 1–20; ders., Organiser le culte idéal. Le Manuel du Temple, BSFÉ 160 (2004), S. 9–25.

tes handelt, noch daß die Vereinigung von Re und Osiris dessen Kernthema war. Insgesamt bleibt noch viel zu tun, wobei weiterer Fortschritt an den hier besprochenen Kompositionen wohl wesentlich vor allem von einem besseren Verständnis des Höhlenbuches und der Création du disque solaire profitieren dürfte, gerade bei Letzterem dürfte die Piankoff noch unbekannte Version der Mutirdis[55]) weitere Aufschlüsse versprechen.

[55]) J. Assmann, Das Grab der Mutirdis, AV 13 (Mainz 1977), S. 71–74; zur Zuweisung dieses Bereiches zur Création du disque solaire (Buch von der Erde) vgl. die kurzen Bemerkungen bei Quack, WdO 28, S. 180; z.B. dürften Szene 27–30 bei Mutirdis A. Piankoff, La création du disque solaire, BdÉ 19 (Kairo 1953), Taf. A, zweites Register, rechte Hälfte entsprechen.